

Andrzej Postawa

Charyzmat życia zakonnego w perspektywie formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego

Seminare. Poszukiwania naukowe 20, 61-76

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ POSTAWA SDB

CHARYZMAT ŻYCIA ZAKONNEGO W PERSPEKTYWIE FORMACJI POWOŁANYCH DO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

Charyzmat zakonny, jak i wszelkie inne dary łaski, włożony jest w struktury ziemskiej rzeczywistości, w realność historyczną. W niej tworzone są: fenomeny duchowe (*pneumatika*), służby i posługi (*diakonai*), moce i energie (*energemata*) oraz udzielane są dary łaski (*charismata*)¹. Wizja Kościoła-sakramentu domaga się uzupełnienia i zintegrowania z historycznym kontekstem egzystencji całej ludzkości. Powinna być ujęta w perspektywę szerszą, historyczno-praktyczną. Wtedy także życie zakonne uwidacznia się nie tylko jako forma życia, ale również jako dar Ducha Świętego zespolony ze strukturą hierarchiczną i zakorzeniony w realnym środowisku jako nieustający *kairos*².

Określenie „stan zakonny” nawiązuje do terminologii prawa kościelnego, z teologicznego zaś punktu widzenia należy do charyzmatycznego życia Kościoła, czyli życia, które „jest podążaniem za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym woli Ojca, naśladowaniem Go bliższym, wyraźniejszym w jego poświęceniu się sprawom i chwale Ojca”³. Wprawdzie życie zakonne, jako zorganizowana forma dążenia do Boga, jest instytucją prawa kościelnego, a nie prawa Bożego, niemniej jego inspiracją w Kościele był Jezus Chrystus, który doradził swym uczniom, chcącym: służyć Mu, wyzbycia się majątku⁴ i wyrzeczenia się małżeństwa „dla królestwa niebieskiego”⁵. Fundamentem istnienia życia zakonnego w Kościele jest przede wszystkim osobisty przykład Chrystusa, którego naczelnym zadaniem życia było pełnienie woli Ojca⁶. Podporządkowując się misji przywrócenia na ziemi królestwa Bożego, Jezus poświęcił wszystko, wyrzekając

¹ J. C. Garcia, *La vita religiosa nel dinamismo della Chiesa. Note sulla teologia fondamentale del carisma della vita religiosa*, „Vita Consecrata” 1982, nr 12, s. 716.

² M. Midali, *Attuali correnti teologiche*, „Vita Consecrata” 1981, nr 6–7, s. 392.

³ Zob. K. Szafraniec, *Teologia życia zakonnego*; „Collectanea Theologica” 1980, z. 1, s. 14.

⁴ Mt 19, 21.

⁵ Mt 19, 11–12.

⁶ J 4, 34.

się wszelkich wartości, które nie wiązałyby się z tą misją. Pobudką do tego posłuszeństwa „aż do śmierci krzyżowej”⁷ była heroiczna miłość: „Niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał”⁸. Miłość i płynące z niej posłuszeństwo, posunięte do ofiary z własnego życia, były najbardziej istotnymi elementami całej egzystencji Chrystusa⁹.

Pierwszymi, którzy podjęli wezwanie Chrystusa, byli jego uczniowie, apostołowie, którzy opuścili wszystko, by pójść za Nim, zmienili swój dotychczasowy tryb życia, poświęcili się wyłącznie służbie Jego Królestwu i trosce o nie. Powstała w ten sposób wspólnota apostołską można uznać za zapowiedź późniejszych wspólnot dążących do doskonałości chrześcijańskiej. Życie owej wspólnoty, której podstawową normą i zasadą była miłość, polegało na naśladowaniu Chrystusa i pełnieniu wraz z Nim Jego dzieła. Następnie liczne listy apostołskie zachęcają członków pierwszych wspólnot chrześcijańskich do życia doskonałego. Święty Paweł, wchodzącym na tę drogę doradza dziewictwo, ułatwiające całkowite i niepodzielne oddanie się sprawom Bożym i pomagające w oderwaniu się od świata. Apostoł nie nakazuje go jednak wszystkim, lecz zaleca jedynie tym, którzy otrzymali szczególny dar zrozumienia jego wartości. Jednocześnie uznając wartość małżeństwa, ocenia dziewictwo, zachowywane ze względu na doskonalszą służbę Bogu, jako dobro wyższe¹⁰. Postawa ta oznacza od początku swoisty dowód zachowywania w Kościele rad ewangelicznych, jako metodę niezwykłą, a nie zaś jako powszechnie obowiązujący sposób życia.

Dzieje pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie¹¹ świadczą o tym, że jej egzystencja była jakby przedłużeniem formy życia przyjętej przez Chrystusa i Apostołów. Chrześcijanie chcą się wyzwolić od grzesznego świata, w którym żyją. Ich naczelną troską jest osiągnięcie zbawienia, więc skupiają się wokół Apostołów, którzy głoszą zmartwychwstałego Chrystusa i własnym życiem dają o Nim świadectwo. Jego życie, nauka i zapowiedziane w niej Królestwo są dla pierwszych gorliwych chrześcijan tak bliskie, oczywiste i doniosłe, a zarazem tak porywające, że wszystko inne wobec nich błędnie i traci swe znaczenie. Wyznawców Chrystusa wiąże między sobą wiara i miłość doskonała, im są podporządkowane ich osobiste dążenia i uczucia. Fakt ten wyraża się we wspólnym kulcie liturgicznym, we wspólnocie majątkowej i we wzajemnej życzliwości, obejmującej również innych ludzi. Społecznością tą kierują Apostołowie, wobec których wierni zachowują posłuszeństwo nawet w zakresie spraw materialnych, widzą bowiem w nich niezawodnych i autentycznych przewodników w naśladowaniu Chrystusa¹².

⁷ Flp 2, 8.

⁸ J 14, 31.

⁹ Zob. S. Przybylski, *Istota życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie” 1967, z. 5–6, s. 273.

¹⁰ 1 Kor 7, 25–40.

¹¹ Dz 2, 42–47; 4, 32–35.

¹² Zob. S. Przybylski, *op.cit.*, s. 273–274.

Instytucja życia zakonnego sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa i dlatego powiązanie jej z życiem Kościoła oraz ze społecznością świecką jest trudne i skomplikowane¹³. Jako poprzedników właściwego życia zakonnego należy wymienić niewiasty poświęcone Bogu (np. święte: Cecylię, Agnieszkę, Agatę) oraz ascetów. Początkowo wcale nie tworzą odrębnej grupy, ale żyją w obrębie społeczności chrześcijańskiej. Nawet wtedy, gdy ich liczba wzrośnie i utworzą wspólnoty, to pozostają w pobliżu miast i osiedli. Ich życie, to nie protest wobec życia chrześcijańskiej społeczności, ale przede wszystkim – dążenie do pełni życia chrześcijańskiego. Tęsknota za życiem doskonałym przybiera z czasem inne formy, którym w jakiś sposób sprzyjają warunki zewnętrzne. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo bardzo często przeżywało, z różnym nasileniem, okresy prześladowań. Z drugiej strony, z konieczności spotykało się z niechrześcijańskim duchem „społeczności świeckiej”. Okoliczności te sprawiły, że wielu usunęło się na pustynię, gdzie prowadzili życie pustelników, poświęconych Bogu. Przykładem tego stylu życia jest żyjący podczas prześladowania Decjusza – Paweł z Teb, którego Kościół czci jako pierwszego świętego eremity. Takie życie pustelnicze rozkwitało nad Nilem w Egipcie, gdzie ciągle zwiększały się szeregi zwolenników tego stylu życia.

Niezbyt długo istniało względne zamknięcie się społeczności chrześcijańskiej w granicach swoich wyznawców, do czego może przyczyniły się prześladowania. Prędzej czy później musiało nastąpić zetknięcie chrześcijaństwa ze społecznością niechrześcijańską. Społeczność pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie była już minioną rzeczywistością. Można powiedzieć, że wyznawcy Chrystusa byli coraz bardziej w diasporze. Kościół po edyktie mediolańskim w 312 r., został uznany jako pożyteczna siła społeczna. Nadprzyrodzona społeczność Kościoła zaczęła „przyoblekać się” w coraz bogatsze kształty widzialne, korzystała i przystosowywała dla siebie wzory pogańskich instytucji społecznych. Stare formy społeczne wypełniała nową treścią. Przyjmując także z czasem szereg zadań społeczności cywilnej, Kościół wprowadził tam element chrześcijański. Są to okoliczności powstawania pierwszych wspólnot zakonnych.

Moment przejścia od życia pustelniczego do społecznego zazwyczaj łączy się z osobą św. Antoniego. Współczesny mu św. Pachomiusz przyczynił się do powstania pierwszego osiedla, wspólnoty eremitów w Tabennie (około 323 r.) w Egipcie. Przed swoją śmiercią w 346 r. założył 11 klasztorów, w tym 9 męskich, na początku V w. liczba mnichów sięgała 7 tys. Z Egiptu życie mnisze przedostało się do Syrii (forma eremicka), Persji, Babilonii, Armenii, Arabii i Azji Mniejszej. Życie zakonne rozszerzyło się również na Zachodzie, objęło Włochy, Galię i północną Afrykę.

To zwykle zestawienie faktów wskazuje już na to, że życie zakonne musiało w jakiś sposób pogodzić fakt odosobnienia z szybkim dość rozprzestrzenianiem

¹³ Por. np. *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis*, Romae 1950.

się właśnie wśród „świata”. Do przeszłości należą warunki jedynie pustynne. Ciekawe jest to, że życie zakonne na Wschodzie, o wzorach bardziej eremickich, trzymające się z dala od społeczeństwa, zachowało przez całe wieki niezmienną formę. Inaczej dzieje się na Zachodzie: ewolucja życia zakonnego zmierzała tu wyraźnie ku wzorowej społeczności. Życie zakonne wprawdzie zdawało się niezainteresowane wprost społecznością świecką, niemniej wymowny jest fakt, że dążności te przejawiały się na tle upadku zachodniego cesarstwa, inwazji barbarzyńców i szukania nowych form społeczności cywilnej. Ogólny jednak niepokój i anarchia form społecznych dotknęła również życie zakonne. Stało ono pod znakiem koniecznej reformy, jaką podjął Benedykt z Nursji, przystosowując ideał monastyczny do warunków zachodnich. Reformator ten dał mnichom regułę, która na długo pozostała prawem życia zakonnego w Europie Zachodniej.

W czasach Soboru Laterańskiego IV (1215 r.) istniały trzy typy organizacji życia zakonnego: eremicki, monastyczny oraz kanonicy regularni. Nową, zasadniczą reformą, próbą odnowy, była instytucja zakonów żebrzących, radykalnie powracających do ewangelicznego ubóstwa. Wady i braki współczesnego ustroju feudalnego opanowały nie tylko zewnętrzną instytucję kościelną, ale również i życie zakonne. Odpowiedzią na zaangażowanie się w dobra doczesne ze strony „wyższych” warstw kościelnych stał się spontaniczny, oddolny ruch wśród wiernych, nawiązujący do ewangelicznego ubóstwa, rozumianego w sposób skrajnie dosłowny. Na tle tych dążeń, z których wiele znalazło ujście w wystąpieniach heretyckich, wyrosła nowa reforma życia zakonnego. Bez wątpienia, zakony żebrzące były dalszym etapem rozwoju idei zakonnej, ale właśnie dlatego że potrafiły nawiązać do czystych źródeł Ewangelii, umiały na nowo odczytać metodę rad ewangelicznych. Pełna ich wielkość dla współczesnego Kościoła polega na tym, że potrafiły złączyć czystość nauki ewangelicznej z najbardziej żywotnymi nurtami współczesnej społeczności. To tłumaczy ich szybki rozwój. Jednakże połączenie dwóch elementów skrajnych: skrajnie rozumianego ubóstwa i nawiązanie do krańcowych rozwiązań społecznych, doprowadziło wielu wyznawców do herezji.

Inna potrzeba, obrony chrześcijaństwa, tłumaczy genezę zakonów rycerskich. Reformacja wysunęła nowe zadania – konieczność obrony zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Przykładem ilustrującym nową formę życia zakonnego może być zakon jezuitów, w którym podporządkowanie Stolicy Apostolskiej, sprężystość organizacji i wszechstronne przygotowanie indywidualne – dały duże możliwości przeciwstawienia się niebezpieczeństwom grożącym Kościołowi. Instytucje kleryków regularnych, powstające w Kościele od XVI w., nie tylko podjęły wprost obronę wiary, ale oddały się również dziełom miłosierdzia, objęły różnorodne dziedziny życia chrześcijańskiego.

Poszczególne formy życia zakonnego były odpowiedzią Boga na zagrożenia, jakie powstawały w historii Kościoła. Bóg dawał założycielowi odpowiedni charakter, nie tylko po to, aby zaspokoić określone potrzeby Kościoła i świata. Bóg czynił coś więcej, dawał charyzmat w celu pozytywnego ożywienia ewangelicz-

nych wartości. W odpowiedzi na jakieś zło pojawiało się konkretne dobro, istotnie potężniejsze i wspanialsze, realizowane poprzez konkretny, nowy instytut zakonny¹⁴.

Po reformacji rozpoczął się proces rozdziału Kościoła od państwa. Na tle tego rozłamu z jednej strony, z drugiej zaś – jako odpowiedź na podjętą przez Kościół pracę ewangelizacji wszystkich i wszystkiego – należy odczytać pełen sens powstawania i działalności różnorodnych kongregacji, stowarzyszeń, czy też instytutów świeckich¹⁵. W XIX w. powstają liczne misjonarskie zgromadzenia zakonne, które realizują kontemplację zbawczą, wyzwalającą, wplecioną w czyn¹⁶.

Wraz z odnową życia zakonnego w okresie Soboru Watykańskiego II, wszystkie zgromadzenia zakonne znalazły się w obliczu pytań, na które musiały odpowiedzieć, by odczytać na nowo swoją tożsamość. Odpowiedzi szukały i poszukują nadal, posługując się różnymi kryteriami. Wielu zakonników poszukuje odpowiedzi na pytanie w sferze duchowości albo w perspektywie pewnych praktyk pobożnych, które tę duchowość wyrażają. Inni próbują określić specyficzny charakter własnego instytutu, począwszy od jego funkcji, misji i celu oraz od typu posługi, jaką spełnia w Kościele. Inni biorą za punkt wyjścia obraz życia, to znaczy elementy (takie jak modlitwa, życie wspólne, sposoby praktykowania ślubów, posługę władzy, typ działalności...), które wycisnęły piętno na życiu religijnym czy apostołacie. Jeśli to możliwe analizują teksty opisujące życie założyciela oraz tradycję zgromadzenia w poszukiwaniu własnej fizjonomii instytutu. Jeszcze inni zaczynają od życia zgromadzenia, życia, które zawiera nie tylko początki, ale także historię i tradycję bieżącą; życia, którego nie da się łatwo zamknąć w definicjach, a które zawiera w sobie, w pewnym sensie, wymienione punkty widzenia. Pozostali natomiast próbują umieścić specyfikę własnej rodziny zakonnej w charyzmacie, który pojawił się w początkach istnienia zgromadzenia, a który pozostaje żywy w jego członkach, w zależności od ich wierności Duchowi Świętemu. Również ta perspektywa nie wyklucza poprzednich punktów widzenia, ale raczej ogarnia je i uzupełnia.

Sobór Watykański II w szczególny sposób zwraca uwagę na charyzmatyczny wymiar Kościoła oraz życia zakonnego jako uprzywilejowanej części społeczności kościelnej. Niejednokrotnie podkreśla charyzmatyczną naturę Kościoła¹⁷; zwraca szczególną uwagę na dary Ducha Świętego, które osoby świeckie otrzymują w perspektywie posłannictwa¹⁸, oraz ukazuje życie konsekrowane jako fakt

¹⁴ A. M. Claret, *L'egoismo vinto ossia breve narrazione della vita di S. Pietro Nolasco*, Roma 1969, s. 47.

¹⁵ Por. W. Zdaniewicz, *Ewolucja życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie” 1961, z. 1, s. 18–22.

¹⁶ Zob. X. Pikaza, *Contemplacion y vida religiosa. Tres modelos. Mistica y compromiso redentor*, „Vita Religiosa” 1985, nr 4, s. 255 n.

¹⁷ Por. LG 4a, 7c, 12b, 32.

¹⁸ Por. AA 3.

charyzmatyczny, jako wolny dar Ducha Świętego¹⁹. Sobór ten również bierze po uwagę pluralizm instytucji religijnych jako owoc różnorodności charyzmatów, które Bóg, poprzez Ducha Świętego, dał Kościołowi, w swoim zbawczym planie zbawienia. W tym celu nakazał wszystkim zgromadzeniom zakonnym, by odczytały na nowo charyzmat założycieli oraz przystosowały go do warunków współczesnych.

Chcąc w pełni odczytać znaczenie terminu charyzmat, należy konieczne sięgnąć do pojęcia charyzmatu w pismach św. Pawła.

Na początku rozważania, niezbędne jest, by uściślić znaczenie słowa „charyzmat” w odniesieniu do rodziny zakonnej. Ukazując charyzmatyczną naturę instytucji religijnych o charakterze apostołskim, dekret *Perfectae Caritatis* odwołuje się do klasycznych tekstów św. Pawła, mówiących o charyzmacie: 1 Kor 12, 4 n., Rz 12, 4 n. oraz 1 Pt 4, 10 n.²⁰. Odniesienie to jest konieczne, gdyż „charyzmat” jest wyrażeniem typowym dla św. Pawła, który pierwszy użył tego bardzo rzadkiego terminu i wprowadził go do teologii²¹. Trzeba również zaznaczyć, że św. Paweł, opisując rzeczywistość, którą zastał w swoich wspólnotach, nie miał na celu żadnego opisu teoretycznego czy systematycznego. On opisał jedynie tę rzeczywistość w zamiarze dotarcia do ogólnej wizji i do odkrycia w tym złożonym fenomenie kościelnym wspólnego elementu²². Argument charyzmatów św. Paweł przedstawił w 1 Kor 12, 1 n., a w tej perspektywie Sobór Watykański II prezentuje swoją doktrynę o charyzmatach²³.

Charyzmaty były doświadczane poprzez pierwsze gminy chrześcijańskie jako „nowe wydarzenie”²⁴, jako absolutna nowość²⁵, ponieważ były fenomenami eschatologicznymi charakterystycznymi dla Nowego Przymierza, obiecanego przez proroków²⁶. Dlatego są częścią tego chrześcijańskiego doświadczenia: obecność Ducha Chrystusa, który został „posłany”²⁷, „dany”²⁸, „wylany”²⁹ obficie na Kościół. Z tego powodu bycie chrześcijaninem oznacza „otrzymać Ducha

¹⁹ Por. LG 43–46.

²⁰ Por. PC 8a.

²¹ H. Küng, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1966, s. 213: „Carisma [...] è un concetto specificamente paolino, e questo si può dire difficilmente con altrettanta certezza di un altro concetto. Paolo, per quanto sappiamo, è stato il primo ad impiegare tecnicamente questo termine molto raro e a introdurlo in teologia”. Autor czyni własną myśl E. Käsemanna, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, w: *Exegetische Versuche*, Göttingen 1960, s. 109 n.

²² Por. H. Schürmann, *I doni spirituali della grazia*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1966, s. 563.

²³ Por. np. LG 4a, 7cfg, 12.

²⁴ Zob. Ga 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24; 2 Pt 3, 13; Mt 26, 39; Ap 2, 17; 3, 12; 5, 9; 14, 3.

²⁵ Por. 2 Kor 2, 17.

²⁶ Por. Jr 31, 33–34.

²⁷ Ga 4, 6.

²⁸ Rz 5.5.

²⁹ Tt 3, 6.

Świętego”³⁰, „być świątynią Ducha Świętego”³¹, „kroczyć według Ducha”³². Chcąc opisać ten bardzo ważny fakt w życiu Kościoła, św. Paweł nie używa słownictwa jednorodnego. W 1 Kor 12, 1–6 używa np. czterech terminów: „dary łaski”, „dary duchowe”, „posługiwanie” i „działania”. W ten sposób podkreśla wspólne elementy pojedynczych fenomenów, które pojawiają się w Kościele korynckim i opisuje je w poczwórnym aspekcie³³.

Wyrażenie „charyzmaty”, używane generalnie przez św. Pawła w liczbie mnogiej, jest ogólnie tłumaczone jako „dary”, „łaski”, „dary łaski”. Sobór Watykański II tłumaczy niezależnie termin Pawłowy słowami „dary”, „łaski” i „charyzmaty”³⁴ lub wyrażeniem „dary i łaski”³⁵, „dary łaski”, zwłaszcza w odniesieniu do celibatu³⁶ oraz małżeństwa³⁷. Święty Paweł mówi tu o darach pochodzących od pełni łaski Chrystusa zmartwychwstałego, a w sensie szerokim od darów Bożych Starego Testamentu. W odróżnieniu od łaski, która wyraża się w miłości, która „trwa”, charyzmaty są związane z sytuacją ziemską Kościoła i dlatego się skończą³⁸.

Drugi aspekt dotyczy darów duchowych, nazywanych tak ze względu na ich charakter oraz znaczenie. Fakt, że są to dary duchowe, nie oznacza, że są one czysto wewnętrzne. Dary te ukazują się i można je zweryfikować w praktycznej służbie dla wspólnoty, a są widoczne w „słowie” (tzw. charyzmaty głoszenia Słowa Bożego), w „działaniu” (charyzmaty służby wspólnotowej) i w „instytucji” (przede wszystkim charyzmaty władzy).

Trzeci aspekt dotyczy służby lub posługi. Według św. Pawła prawdziwy i autentyczny charyzmat pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia ze świadomą i odpowiedzialną służbą dla dobra wspólnoty kościelnej³⁹. Tak więc charyzmat nie wyklucza instytucji, a ta nie może gasić charyzmatu⁴⁰.

³⁰ Rz 8, 15.

³¹ 1 Kor 3, 16; Ef 2, 17 n.

³² Rz 8, 4–6; Ga 5, 16.

³³ Por. H. Schürmann, *op.cit.*, s. 566.

³⁴ Por. LG 12b, 32c, 63a, UR 2b; AA 3d.

³⁵ Por. LG 15.

³⁶ PC 12a, 14b.

³⁷ GS 49b. Zob. także R. Koch, *Carismi*, w: *Dizionario di Teologia biblica*, Brescia 1968, s. 213; A. George, P. Grelot, *Carismi*, w: *Dizionario di Teologia biblica*, Torino 1965, s. 122; H. Schürmann, *op.cit.*, s. 566–567; *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, red. G. Barbaglio, Alba 1977, s. 79–98; H. Küng, *op.cit.*, s. 213–214.

³⁸ 1 Kor 13, 8.

³⁹ Ten ścisły związek między charyzmatami oraz służbą jest stale obecny w nauczaniu soboru. Zob. np. LG 7cf, 12b, 30, 32c, 41a, 56, 63a; AA 3d; AG 28; GS 38a.

⁴⁰ Sobór Watykański II, w tekstach odnoszących się do charyzmatów instytucji kościelnych stale odwołuje się do ich ścisłej relacji. Zob. np. LG 4a, 7cf, 8a, 21b, 43a, 45a; UR 2; AA 3d; AG 23a; PC 7a, 9b, 10a.

Czwarty aspekt jest określany przez słowo „działania” i podkreśla charakter dynamiczny, obecny już w posługiwaniu i służbie. Charyzmaty jako działania są wyrażeniami mocy Bożej, oczywiście o ile wierzący je zaakceptuje.

Podsumowując cztery aspekty tej samej rzeczywistości chrześcijańskiej, można powiedzieć, że Mario Midalim, że „charyzmat jest darem darmowym, który zakorzenia się w łasce Jezusa Chrystusa; jest szczególną manifestacją Ducha Świętego, a wyraża się w służbie, poprzez którą Ojciec działa swoją wszechmocną mocą. Wszystko to w zakresie, w którym wierzący przyjmuje to, co jest mu ofiarowane, z chrześcijańską mądrością, w perspektywie zbudowania wspólnoty kościelnej oraz na chwałę Bożą”⁴¹.

Charyzmat jest rzeczywistością żywą, gdyż jest szczególnym doświadczeniem Ewangelii, specjalną obecnością apostołską oraz szczególną formą życia wspólnotowego. Nie można go więc odłączyć od życia i zamknąć w kilku formułach.

Skoro charyzmat salezjański jest „życiem” i „działaniem” w odpowiedzi na powołanie, łatwiej go uchwycić w konkretnym życiu członków Rodziny Salezjańskiej, niż opisać i precyzyjnie zdefiniować.

Oczywiste jest, że skoro charyzmat salezjański jest szczególną formą życia chrześcijańskiego i konsekrowanego, to musi on być w tym życiu zakorzeniony. Swym zasięgiem obejmuje wszystkich, którzy, począwszy od ks. Bosko, zostali wezwani przez Ducha Świętego do realizacji powołania w Rodzinie Salezjańskiej. Należy tutaj jednocześnie odróżnić charyzmat początkowy, związany z założeniem Rodziny Salezjańskiej, od charyzmatu rozwoju zgromadzenia w relacji do późniejszej jego historii. Pierwszy swym zasięgiem obejmuje okres życia świętego Jana Bosko, drugi jego historię, począwszy od śmierci Założyciela w 1888 r. Niektóre aspekty charyzmatu ks. Bosko i początku Rodziny Salezjańskiej zaniknęły, ponieważ były związane tylko z osobą Założyciela. Inne natomiast aspekty pozostały i stanowią trwały charyzmat salezjański. Trwałość tego charyzmatu zależy przede wszystkim od działania Ducha Świętego, a także od odpowiedzi uczniów ks. Bosko na wezwanie tegoż Ducha.

Charyzmat salezjański polega więc na „efektywnej obecności Ducha Świętego w członkach Rodziny Salezjańskiej, która wprowadza ich do szczególnego postrzegania Ewangelii: konieczność pójścia za Chrystusem, głosząc i uaktualniając Ewangelię Królestwa, zwłaszcza młodzieży oraz ubogim; wzbudza i potęguje w nich powołanie oraz posłannictwo młodzieżowe, ludowe oraz misyjne w perspektywie ich służby w zakresie humanizacji i animacji chrześcijańskiej, ewangelizacji i formacji religijnej, zwłaszcza młodzieży oraz ludzi ubogich. Wszystko to dokonuje się w formie wspólnotowej, w stylu rodzinnych relacji życia”⁴².

Reasumując, można powiedzieć, że podstawowymi składnikami charyzmatu salezjańskiego są:

⁴¹ M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco*, Torino 1970, s. 42.

⁴² *Ibidem*, s. 100.

- szczególne postrzeganie Ewangelii, widoczne zwłaszcza w pracy wychowawczej i apostołskiej oraz w stylu życia;
- szczególne powołanie ludzkie i chrześcijańskie;
- misja odpowiadająca własnemu powołaniu;
- forma służby społecznej i kościelnej, uwzględniająca animację chrześcijańską, ewangelizację oraz formację religijną;
- forma apostołskiego braterstwa w stylu rodzinnym.

Składniki te stanowią wspólną platformę wszystkich pracujących w kręgu salezjańskim, ułatwiają odpowiedź na pytanie, czy wspólnoty salezjańskie w życiu oraz działaniu jednostki znajdują się na drodze chrześcijańskiej i apostołskiej, otwartej przez ks. Bosko, przy interwencji Ducha Świętego? Ponadto, tworzą one również punkt odniesienia dla wszystkich, którzy pragną być wierni charyzmatowi salezjańskiemu.

W nawiązaniu do faktu, że charyzmat jest pojęciem związanym bardziej z życiem i działaniem niż z konkretną teorią, trzeba uznać, iż charyzmat salezjański jest zakorzeniony w konkretnej egzystencji członków Rodziny Salezjańskiej i faktycznie obejmuje także inne charyzmaty zarówno wspólne dla wielu osób, jak i własne, charakterystyczne dla jednostek, w zgodzie z ich szczególną „funkcją” czy „sytuacją” w Kościele.

Mówiąc o realizacji charyzmatu w środowisku salezjańskim, należy wziąć pod uwagę przede wszystkim fakt jej czasowej i przestrzennej różnorodności. Charyzmat salezjański oczywiście jest obecny i działa w całej historii ruchu salezjańskiego, a jego najważniejsze składniki pozostają niezmiennie poprzez wierność pierwotnym ideałom w ciągłym i dynamicznym rozwoju Towarzystwa Salezjańskiego. Kościół i każda jego instytucja nie są odizolowane od historii ludzkiej i dlatego są podatne na wpływ jej losów i praw.

Zakorzenie Towarzystwa Salezjańskiego w historii, składające się między innymi z uwarunkowań socjokulturowych XIX w. oraz ponad stu lat rozwoju, wpłynęło nie tylko na ten czy inny aspekt życia, ale na wszystkie jego istotne dziedziny i zaznaczyło się istotnie w rzeczywistości chrześcijańskiej, w życiu religijnym i w jego ujęciach doktrynalnych. W rzeczy samej wpłynęło ono na strukturę wewnętrzną Zgromadzenia i na jego formy organizacyjne, uwarunkowało pojęcie oraz praktykę władzy, wywarło znaczny wpływ na kryteria oceny oraz na formację całej tradycji salezjańskiej⁴³.

Innymi słowy, ks. Bosko oraz członkowie jego rodziny zakonnej żyli oraz działali w Kościele i kulturze, w mentalności i organizacji kościelnej XIX wieku. Uwarunkowania te odzwierciedlały w jakiś sposób stopień rozwoju teologicznego, liturgicznego, biblijnego, duchowego, duszpasterskiego i wychowawczego Kościoła tamtych czasów. Jednocześnie byli oni również koniecznie związani z sytuacją kulturową, polityczną, ekonomiczną i socjalną, z problemami i wymaga-

⁴³ Zob. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosita' cattolica*, t. II, Zurych 1968, s. 501 n.

niami charakterystycznymi dla owych czasów oraz ówczesnego środowiska. Wszystko to ukazuje ramy historyczne, w których ks. Bosko i jego uczniowie żyli, dawali świadectwo chrześcijańskie oraz realizowali posłannictwo.

Ten kontekst historyczny charyzmatu salezjańskiego w wielu aspektach wpłynął w sposób pozytywny na powstanie oraz rozwój instytucji założonych przez ks. Bosko, który zaferował bogate dziedzictwo ludzkie i chrześcijańskie przeszłości; umożliwił odniesienie się do różnych form organizacji działalności kościelnej, zakonnej oraz apostołskiej; podsunął różne zmiany strukturalne, wynikające chociażby ze wzrostu liczebności oraz z geograficznej ekspansji Towarzystwa Salezjańskiego; zaznaczał od czasu do czasu braki i niedociągnięcia oraz ukazywał nowe perspektywy; zjednoczył ruchy wychowawcze i apostołskie i wy dobył nowe energie i pobudzał do działania.

Z innej strony widzimy, że kontekst historyczny przyczynił się w sposób mniej lub bardziej negatywny do rozwoju dzieł ks. Bosko. Wystarczy wspomnieć trudności napotkane przez niego w zakładaniu zgromadzenia i aprobowaniu Konstytucji, w programach i projektach formy życia religijnego (np. jeśli chodzi o nowicjat, śluby zakonne, salezjanów w świecie) częściowo blokowanych, a częściowo odrzuconych⁴⁴; wystarczy też wspomnieć pracę przy rewizji Konstytucji salezjanów oraz Córek Maryi Wspomożycielki za czasów ks. Rua i ks. Rinaldiego, by dostosować je do nowych norm kanonicznych, i tak dalej⁴⁵.

Z tych obserwacji wynika fundamentalne rozróżnienie między „aspektem zasadniczym” (i z tego powodu trwałym) charyzmatu salezjańskiego a jego „historycznym wcieleniem”, które jest zmienne. Rozróżnienie to wydaje się ważne zwłaszcza w okresie historycznym po Soborze Watykańskim II, gdy „rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat” i który wywiera swój wpływ również „na życie religijne”⁴⁶. Ksiądz Bosko oraz jego następcy dawali w tym względzie bardzo ważne wskazówki. Już konstytucje Towarzystwa Salezjańskiego z 1864 r. podkreślają, że wśród zadań konferencji przełożonych wspólnot jest to, aby „znać i odpowiadać na potrzeby społeczności, dawać te środki zaradcze, które według czasów, miejsc i osób wydają się być odpowiednie”⁴⁷. Podczas Kapituły Generalnej III w 1883 r. ks. Bosko napisał: „Trzeba poszukiwać, aby poznawać nasze czasy i aby dostosowywać się do nich”⁴⁸. Następnie już trzeci kontynuator dzieła ks. Bosko, ks. Filip Rinaldi, napisał: „Nowy duch, którym ksiądz Bosko zaznaczył Konstytucje, duch zapowiedzi nowych czasów, pokonał wiele przeszkód, by otrzymać aprobatę; ale on pracował, nalegał, modlił się i prosił o modlitwę swoją młodzież, i czekał aż piętnaście lat, wnosząc do swoich konstitu-

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 386 n.

⁴⁵ Por. M. Wirth, *Don Bosco e i Salesiani. Centocinquant'anni di storia*, Torino 1970, s. 294 n.

⁴⁶ GS 4.

⁴⁷ E. Ceria, *Annali della Societa' Salesiana*, t. I, Torino 1941, s. 82.

⁴⁸ *Ibidem*, t. IV, s. 4.

cji tylko te zmiany, które mogły zgadzać się z ich współczesnym charakterem, elastycznym, łatwo przystosowującym się do wszystkich czasów i miejsc. Stworzył on pobożne stowarzyszenie, które nawet będąc prawdziwym zgromadzeniem zakonnym, nie miało tradycyjnego wyglądu zewnętrznego: wystarczyło mu, że był tam duch religijny, jedyny czynnik perfekcji metod ewangelicznych; w całej reszcie był w stanie bez przeszkód poddać się wymaganiom czasów. Ta elastyczność w adaptacji do wszystkich postaci dobra, które ciągle rodzą się wśród ludzi, jest duszą naszych Konstytucji: a dzień, w którym wprowadzi się zmianę przeciwną do tego ducha, dla naszego Pobożnego Towarzystwa będzie jego końcem”⁴⁹.

Paweł VI jasno sformułował to rozróżnienie z odniesieniem do duszpasterstwa wychowawczego salezjanów: „I w końcu również zaufanie do form, które nadają szczególny charakter waszej aktywności. Tutaj wypowiedź staje się czujna z powodu tego zaproszenia do *rozeznania*, które Kościół naucza i stosuje. Trzeba rozróżnić formy zasadnicze od tych akcydentalnych; formy wewnętrzne, animujące wasz system pedagogiczny oraz wasz kunszt wychowawczy od tych zewnętrznych, podatnych na ulepszenie i eksperyment; formy zawsze aktualne od tych, które zmienne uwarunkowania czasów uczyniłyby osłabionymi lub nieskutecznymi. Rozwój nowoczesnego szkolnictwa, kwalifikacji profesjonalnych, kultury i jej środków dydaktycznych, jak również społeczne zmiany życia domagają się oczywiście tych rozróżnień i tych nowych wyborów; już zresztą obecnych na polu waszej praktyki pedagogicznej, która zawsze odnajduje życiowe korzenie w pierwotnym pierwiastku znajomości oraz umiłowania młodzieży”⁵⁰.

Rozróżnienie to pojawia się w sposób coraz bardziej wyraźny w świadomości wielu salezjanów, którzy domagają się, aby była zastosowana z mądrością i przenikliwością, z roztropnością i odwagą⁵¹.

W obliczu tego, co wyżej zostało powiedziane o trwałym charakterze charyzmatu salezjańskiego, jego konieczne powiązanie z duchem ks. Bosko, z instytucją oraz z różnymi typami salezjańskich struktur stanowi jego „aspekt życiowy”, przeznaczony do trwania. Aspekt ów łączy działanie Ducha Świętego w Towarzystwie Salezjańskim z odpowiedzią synów ks. Bosko na dynamiczną obecność ducha Jezusa Chrystusa⁵².

Wiele elementów doktrynalnych, strukturalnych i organizacyjnych reprezentuje konieczne „historyczne wcielenie”, czyli cechy zmienne charyzmatu salezjańskiego. Cechy te, to konkretne formy, za pomocą których ks. Bosko oraz jego uczniowie wyrażali w codziennym postępowaniu szczególne działanie Ducha

⁴⁹ „Atti del Capitolo Superiore” 1923, nr 17, s. 41.

⁵⁰ Paweł VI, *Discorso ai membri del Capitolo Generale XIX*, w: *Atti Del Capitolo Generale XIX*, Roma 1969, s. 301–302.

⁵¹ Por. *Radiografia delle relazioni dei Capitoli Ispettoriali Speciali*, Rzym 1969, t. I, nr 46–52; t. III nr 11 i 14; t. IV, nr 8–10; *Problemi e Prospettive per il Secondo Capitolo Ispettoriale Speciale*, Roma 1969, nr 15, s. 45–49.

⁵² Zob. M. Midali, *op.cit.*, s. 186.

Świętego oraz ich służbę Kościołowi. Ta historyczna realizacja jest o tyle zmienna, o ile bardziej odzwierciedla typ chrześcijańskiego postępowania, zakonnej reguły czy apostołskiego działania, charakterystycznego dla konkretnego momentu kulturowego dziedzictwa. Z tej racji musi się ona zmieniać wraz z rozwojem społeczeństwa, aby móc odpowiadać na odnowione potrzeby trwałego charyzmatu, aby podtrzymywać żywotność i aby ukazywać w odpowiedni sposób wewnętrzny dynamizm⁵³.

W odróżnianiu rzeczywistości trwałej charyzmatu salezjańskiego od jego historycznego zakorzenienia, trzeba patrzeć na całe życie i nauczanie ks. Bosko, a nie tylko na jeden czy drugi aspekt jego działalności, albo na tę czy tamtą jego wypowiedź. Koniecznie należy również brać pod uwagę całą tradycję chrześcijańską, zwłaszcza w uprzywilejowanych okresach życia i myśli: to znaczy dzieła szczególnie udane, postanowienia kapituł, nauczanie wyższych przełożonych, myśli i świadectwa wybitnych salezjanów i całej rodziny salezjańskiej⁵⁴. W tym miejscu należy uściślić, że obydwa elementy „trwałego aspektu” oraz „historycznego wcielenia” charyzmatu zawsze wydają się głęboko złączone. Charyzmat salezjański w „stanie czystym” nie istnieje, ponieważ w rzeczywistości jest zawsze zakorzeniony w człowieku umieszczonym w konkretnym kontekście historycznym i geograficznym. W praktyce zaś polega on na szczególnej obecności Ducha Świętego, który zakorzenia się w członkach Towarzystwa Salezjańskiego. Z biegiem historii zmienia się kontekst społeczny i kulturalny, pojawiają się nowe sposoby myślenia i działania, w których spełnia się posłannictwo oraz życie wspólnotowe w zgromadzeniu. Aby charyzmat nie zaniknął i sprostał wyzwaniom nowych osób, czasów i okoliczności, musi przybierać nowe, konkretne formy, odpowiadające zmiennym wymaganiom wychowawczym i pastoralnym różnych środowisk.

Oczywiście, jest to jeden z podstawowych motywów, które prowadzą niektórych salezjanów do pojmowania pewnych reguł i pobożnych praktyk jako istotnych elementów w życiu i posłannictwie salezjańskim oraz kapłańskim aż do punktu, od którego zmiana byłaby zdradą lub niewiernością ks. Bosko. Po głębszej refleksji jednak, takie elementy mogą okazać się jako jakaś forma kulturowa, historycznie i geograficznie określona, która może być zmieniona bez zniekształcenia wartości, jakie wyrażała, o ile takie wartości zostaną należycie włączone w formy nowe i aktualne.

Formacja jest punktem newralgicznym w Towarzystwie Salezjańskim, gdyż od niej zależy apostołska efektywność jej członków, ich ciągła odnowa oraz przyszłość całego zgromadzenia. Charyzmat salezjański zajmuje centralne miejsce w dziele formacji do życia i posłannictwa salezjańskiego, gdyż wskazuje na cele, treść oraz metodę formacji.

⁵³ Por. PC 2 i 3.

⁵⁴ Por. M. Midali, *op.cit.*, s. 187.

W całym procesie wychowawczym osoba jest podmiotem oraz celem działalności formacyjnej. Każdy charyzmat zostaje dany konkretnej osobie oraz ukierunkowuje jej powołanie. Dlatego działalność wychowawcza musi przede wszystkim doprowadzić młodego człowieka do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, aby był w stanie w sposób odpowiedzialny wykorzystać dary otrzymane dla dobra innych ludzi. W różnorodności charyzmatów można być powołanym do życia konsekrowanego jako świecki lub jako kapłan. W obliczu tej rzeczywistości powołaniowej, formacja musi zapewnić z jednej strony wspólne wychowanie ludzkie i chrześcijańskie, a z drugiej strony musi troszczyć się o przygotowanie specjalistyczne w stosunku do szczególnego powołania danej osoby.

Perspektywa formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego prowadzi do formacji permanentnej, do tożsamości osobowej zgodnej z duchem czasów, do doświadczenia ewangelicznego apostołskiego dla dobra młodzieży, zwłaszcza ubogiej.

Przełożony generalny Towarzystwa Salezjańskiego, Idzi Viganò, uważa, że znakami czasu końca XX wieku były wartości, które pojawiają się podobnie jak ludzkie dojrzewanie i wpływają na kulturę, dynamizują ją, przyczyniają się do jej postępu, a tym samym zmieniają ją, proponując pewien rodzaj nowego człowieka, w jego stylu życia i myślenia. W obliczu takich znaków czasu, jak: sekularyzacja, personifikacja, socjalizacja, wyzwolenie itp. konieczna jest krytyczna zdolność, świadomość nie tylko jej ważności, ale także jej naturalnej ambiwalencji. Według Viganò „Salezjanin wszech czasów”, a więc także czasów najnowszych, narodził się wraz z ks. Bosko; to znaczy, że dziś otwiera się on na jutro z platformy pewnej tradycji: nie ma w niej przyszłości bez wierności przeszłości. Oczywiście kultura dominująca uwzględnia nowe wartości, które nie pochodzą ani od ks. Bosko, ani z Ewangelii, ale z aktualnych dziejów ludzkich. Chcąc więc przyjąć te wartości, trzeba umieć powrócić do Ewangelii poprzez oczy i serce ks. Bosko. Powrót ten wymaga, aby każdy salezjanin lojalnie dokonał „opcji przynależności” do Zgromadzenia według konstytucjonalnego projektu życia ewangelicznego. Bez tej opcji przynależności żywej tradycji w naszych historycznych wymiarach traci się to prawo autentycznego reprezentowania go w poszukiwaniach jego przyszłości.

Przełożony generalny podaje również salezjanom „kryterium jakości” na czas przełomu wieków: „nie będziemy ich oceniać z punktu widzenia mody, ideologii, nauki czy pojawiających się snobizmów, ale z ich podobieństwa do księdza Bosko, czyli z ich jakości konsekrowanych dla posłannictwa młodzieżowego i ludowego. Duchowość zaś, jako warunek podstawowy dla salezjanina nowych czasów, wymaga przede wszystkim dwóch kolumn nośnych: miłości pastoralnej i dyscypliny w ascezie. Ksiądz Bosko wskazuje nam świętość, która jest nie tyle przestrzeganiem bez defektów, ile zbawczą miłością, która angażuje miłość i ascezę w problemach młodzieży. Świętość ta zobowiązuje salezjanina nowych czasów do pogłębienia swo-

jej duchowości, do postawienia się w realizmie historycznych kontekstów, do studiowania praktyki pastoralnej i pełnego sensu akcji apostołskiej»⁵⁵.

Na pytanie, jaki typ duchowości jest charakterystyczny dla salezjanów końca XX wieku, Idzi Viganò odpowiada: „Przede wszystkim duch apostołski. Zakłada on, że zarówno odnowa duchowa, jak i odnowa pastoralna, to dwa aspekty, które się nawzajem przenikają i są niezależne od siebie. Potem świadectwo nadrzędności Chrystusa, Dobrego Pasterza: jest On, jako Zbawiciel, pełen inicjatyw dobroci, żywym i egzystencjalnym centrum naszego życia konsekrowanego. Ponadto, zaangażowanie pedagogiczne, w którym staje się widoczne nasze posłannictwo: moment wychowawczy jest uprzywilejowanym miejscem naszego spotkania z Bogiem. Trzeba również dodać troskę o konkretność eklezjalną: świadectwo autentycznego sensu Kościoła zarówno w życiu wspólnotowym, jak i w działaniach edukacyjno-pastoralnych. Innym jeszcze elementem wyszczególniającym jest radość w działaniu: chodzi o aspekt związany z całym stylem oratorskim i z psychologią skierowaną w przyszłość właściwą nadziei. W końcu, perspektywa maryjna: naszym posłannictwem maryjnym jest uczestnictwo w kościelnym macierzyństwie Maryi»⁵⁶.

W realizacji charyzmatu salezjańskiego w środowisku salezjańskim ostatnich czasów szczególną uwagę zwraca się na niebezpieczeństwo pokus aktywizmu i intymizmu. Problem ten poruszył papież Jan Paweł II w swoim wystąpieniu do salezjanów 10 maja 1990 r., mówiąc o „jednoczącej syntezie wypływającej z miłości duszpasterskiej, która jest owocem mocy Ducha Świętego, która zabezpiecza żywotną niepodzielność pomiędzy zjednoczeniem z Bogiem i poświęceniem dla bliźniego, pomiędzy duchowością ewangeliczną i apostołskim działaniem, pomiędzy modlącym się sercem i pracującymi dłońmi»⁵⁷. Papież wskazuje jako przykład św. Franciszka Salezego oraz św. Jana Bosko, którzy „dali świadectwo i przyczynili się do zaowocowania w Kościele tej wspaniałej »łaski jedności«. Jej pęknięcie otwiera niebezpieczny obszar tych aktywizmów lub intymizmów, które tworzą podstępna pokusę dla instytutów życia apostołskiego. Natomiast ukryte bogactwa, które ta »łaska jedności« niesie ze sobą, są wyraźnym potwierdzeniem, udokumentowanym całym życiem tych dwóch świętych, że jedność z Bogiem jest prawdziwym źródłem twórczej miłości bliźniego: im więcej salezjanin kontempluje tajemnicę nieskończonego miłosiernego Ojca, Syna, który szczodrobliwie stał się bratem, oraz Ducha Świętego wszechmocnie obecnego w świecie jako odnowiciel, tym bardziej czuje się pociągany przez tę niezmierną tajemnicę poświęcenia się młodości dla jej ludzkiego wzrostu oraz jej zbawienia»⁵⁸.

⁵⁵ E. Viganò, *Don Bosco ritorna*, Cinisello Balsamo 1992, s. 118–119.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 119.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 123.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 123.

Idzi Viganò uważa, że wyżej cytowane słowa Jana Pawła II odnoszą się do pierwotnego źródła salezjańskiego doświadczenia powołaniowego: „Aktywizm i intymizm są dwoma pokusami przeciwnych znaków, które mogą pojawiać się jak chwast tam, gdzie nie funkcjonuje »łaska jedności« (pomiędzy Bogiem i bliźnim, pomiędzy ewangelizacją i edukacją, pomiędzy pracą i modlitwą). Dla nas największą pokusą jest oczywiście pokusa aktywizmu. Ktoś, przez powierzchowną reakcję, może popaść nawet w intymizm, który faworyzuje postawę abstrakcji od rzeczywistości oraz od duszpasterskich wyzwań. Aktywizm pojawia się tam, gdzie w jakimś stopniu zginął z pola widzenia aspekt ewangelizacyjny wychowania oraz absolutna konieczność pewnego typu modlitwy, która codziennie podtrzymuje »daj mi dusze«. Chcemy przeciwstawić się tym dwom pokusom”⁵⁹.

Życie radami ewangelicznymi jest realizacją ślubów posłuszeństwa, czystości i ubóstwa wewnątrz globalnego projektu „profesji” religijnej, która wyraża rady ewangeliczne w formie organicznej i z rysem salezjańskim. Każdy ze ślubów powinien być przeżywany w harmonii z całym posłannictwem młodzieżowym i ludowym. Obecnie salezjanie odnawiają nie tylko same śluby, ale całą profesję religijną. Salezjanie nie tylko składają śluby posłuszeństwa, czystości i ubóstwa, ale także starają się je realizować według projektu opisanego w *Konstytucjach Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Śluby są znakami i symbolami duszpasterskiej miłości, która jest w centrum duchowości ks. Bosko. W realizacji powołania w środowisku salezjańskim największy nacisk kładzie się na ślub posłuszeństwa. Jedną z głównych racji tej opcji jest waga, jaką przywiązuje się do posłannictwa wspólnotowego. Dla salezjanina radykalna dyspozycyjność jest fundamentem profesji religijnej. Chodzi tu nie o pracę dla siebie, lecz tylko dla Boga i dla młodzieży, o pracę wspólnotową i według wspólnego projektu, o życie we wspólnocie, ale z osobistą odpowiedzialnością, inicjatywą, kreatywnością. Doświadczenie potwierdza, że w szerokich horyzontach wspólnego projektu jest miejsce na rozwój osobowości wysokiej jakości, ponieważ chodzi o „posłusznych”, którzy czują się powołani do tworzenia we współodpowiedzialności.

Zgodne z definicją ubóstwa, zamieszczoną w *Konstytucjach Towarzystwa św. Franciszka Salezego*⁶⁰, duch ubóstwa skłania salezjanów do solidarności z ubogimi. Dzisiejsza odpowiedź na świadectwo ubóstwa pojawia się w nowym kontekście kulturalnym. Idzi Viganò tak konkluduje: „Nasza odpowiedź [...] nie jest pobudzana przez przypadkowe motywy frakcji politycznych czy przejściowe ideologie, ale przez wymagania, które kładą dziś przed chrześcijańskim wychowawcą integralną formację obywatela – chrześcijanina”⁶¹.

Reasumując problematykę charyzmatu życia zakonnego w perspektywie formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego, nasuwa się ogólny wniosek, że

⁵⁹ *Ibidem*, s. 124.

⁶⁰ *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, 79.

⁶¹ E. Viganò, *op.cit.*, s. 133–134.

nie ma jedynej formuły dla wszystkich charyzmatów zakonnych, ale są one różne dla rozmaitych zgromadzeń. Różnice te są zbudowane na różnorodności charyzmatycznej właściwej każdemu zgromadzeniu. Natomiast konkretną perspektywę formacji w Towarzystwie Salezjańskim wyznaczają proponowane przez *Ratio Studiorum*⁶² następujące punkty odniesienia: konfrontacja z kontekstem, w którym rozwija się powołanie, zdolność kroczenia wraz z Kościołem i posłuszeństwo Jego ukierunkowaniom, współbrzmienie z doświadczeniem charyzmatycznym Zgromadzenia i zgodność z praktyką formacyjną przez nie proponowaną.

Nota o Autorze: ks. ANDRZEJ POSTAWA SDB – absolwent Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. W badaniach podejmuje zagadnienia związane z powołaniem do życia zakonnego w aspekcie socjologiczno-pedagogicznym.

Słowa kluczowe: życie zakonne, formacja zakonna, salezjanie.

⁶² *Ratio Fundamentalis Institutionis et Studiorum*, Roma 2000.